

Tekst – Teater – Diskurs

Historisk antropologi eller jagten på subjektet i historien

Af Lisbeth Nielsen og Poul E. Porskær Poulsen

Måltidet – vejen til antropologien

Den 1. i hver måned kom de gamle – aldersrentenyderne – til sognerådsformanden i Gødvad sogn. Gødvad, der er beliggende nordøst for Silkeborg i Midtjylland, var et lille sogn – på det tidspunkt vi her taler om, omkring 1. verdenskrig, bestod sognet af 500 sjæle. Nogle af disse kunne ikke klare sig selv, var for gamle til at arbejde, og fik derfor alderdomsunderstøttelse fra sognekommunen.

Det var noget af en festdag at komme op til sognerådsformanden for at hente penge. Sognerådsformanden, en gårdmand med stor lyst til selskab og samvær, og i øvrigt med et ikke ubetydeligt bijob som spillemand ved baller i egnens forsamlingshuse, præsiderede for bordenden i køkkenet hele dagen – drak kaffe, snakkede og udbetalte penge. Alle de gamle, der kom i løbet af dagen, nød et eller andet ved spisebordet. I hvert fald *kaffe*, som var gæstfrihedssymbolet; kom man til en gård eller et husmandssted kunne man være ret sikker på at blive budt på kaffe i køkkenet, ledsaget af en småkage og en snak.

Men der var forskel på hvad de gamle nød hos sognerådsformanden. Dagen var delt i et fast ritual med 3 fixpunkter. Tidligt om morgenen ankom en gammel kone, der blev sidende det meste af formiddagen, uafsladeligt drikkende kaffe og med snakken gående. Til middag kom en ældre mand af svensk afstamning, som var alene og derfor skulle deltage i familiens middagsmåltid denne ene gang om måneden. Og endelig det tredje fix-

punkt, eftermiddagskaffen, hvor det var skik at Pe' Aksel, egnens absolut sidste tater, kom og drak kaffepunch sammen med sognerådsformanden. Imellem de to var det mest lige forhold – de drak sammen og udvekslede historier og nyheder. Men det var selvfølgelig stadig sognerådsformanden, der var giveren – både af flydende og fast føde og, som kommunens repræsentant, af understøttelse.

Skikken, der bød sognerådsformanden at give de gamle en form for måltid holdt sig også efter Socialreformen i 1933. I slutningen af 30erne kom de 6–7 gamle mænd, der kunne hæve pension, også en gang om måneden – fik deres penge, en kop kaffe og en snak med sognerådsformanden, der på dette tidspunkt heller ikke var uden sans for selskabelighed.

En gang om året var det imidlertid anderledes, nemlig nytårsaften, for her var det blevet hævdt, at traktementet blev udvidet til smørrebrød, øl, kaffe og cigar. Måltidet foregik i køkkenet og var specielt på den måde, at det ikke var et dagligt måltid, men et festmåltid, hvor dog kun de gamle deltog. Sognerådsformanden bespiste altså denne ene gang om året sognets fattige ud af eget overskud. Vi tolker det således, at han på den ene side opblødte en situation, der kunne føles ydmygende: at modtage penge fra sognet – på den anden side markerede han også magt og dominans, velbjergethed og derfor også overskud til en vis generøsitet overfor sognefæller lidt længere nede på den sociale rangstige. Der var altså ikke tale om udveksling, men umiddelbart om kommunikation af ulighed. Dette er dog ikke en tilstrækkelig præcis be-

Lisbeth Nielsen, f. 1953, cand. mag. i historie og etnografi.

Poul E. Porskær Poulsen, f. 1953, cand. phil. i historie.

Arbejder sammen som kandidatstipendiater på licentiatprojektet: Mennesker, mentalitet og kultur i et midtjysk sogn. Gødvad Sogn 1840–1940. Et lokalhistorisk projekt, der udover en empirisk interesse i mennesker og dagligliv i et landbosogn, også forsøger metodisk at samarbejde historiske og antropologiske indfaldsvinkler.

skrivelse af situationen, for bespisningen vidner også i høj grad om sognefællesskab og sammenhold, der som en historisk betinget størrelse udgør en vigtig del af den lokale diskurs: Selv om der var forskel på folk inden for sognet og forskellige dominansforhold gennemsyrede mange sociale relationer, så var man også fælles om en kontekst, sognets historie og miljø. Begge forhold – modsætning og sammenhold – var indeholdt i – ja, faktisk konstituerende for sognekulturen.

Nogle af disse forhold fortæller måltidssituationerne om – måltidet er nemlig mere end blot fødeindtagelse. Det udgør ligeledes en social situation, hvor relationerne mellem mennesker udspilles på mere eller mindre symbolsk eller metaforisk plan.

Et andet eksempel fra Gødvad sogn i begyndelsen af dette århundrede er *spisegilderne*. Ved grundigt at beskrive og tolke på gårdmændenes spisegilder, beskrives og tolkes også relationerne inden for denne gruppe, kommunikationen af jævn velbjergethed, gæstfrihed, venskab og ligeværdighed. En ren økonomisk betragtning af spisegilderne er imidlertid for snæver, for jordtilliggende kan ikke altid forklare hvem der kom sammen i selskabeligt øjemed. Hvis vi betragter spisegilderne – hvem inviterede hvem o.s.v., og altså forsøger at etablere en netværksanalyse – træder forhold som slægtskab, historie, sogneengagement, arbejdsfællesskab også frem. Og naturligvis naboskab, selvom det heller ikke er entydigt, idet det i hvert fald i et tilfælde netop *ikke* var naboerne, man inviterede til spisegilde.

Spisegilderne viser sig således at udgøre et uhyre kompliceret net af relationer mellem mennesker inden for sognemiljøet, og fremtræder som vigtige fixpunkter i analysen af sognet som en social kontekst.

Går man lidt videre kan man ikke undgå at komme til at se på kaffen, der, som nævnt ovenfor, var en fællesnævner, som inkluderede så godt som alle sognets beboere. Alle kunne komme hos hinanden og være sikker på i hvert fald at blive budt på kaffe – her kendtes tilsyneladende ingen sociale grænser. Men mest udbredt var den uformelle kaffe-

drikning nok i de forskellige enklaver, som kan udskilles, selv i så lille et sogn som Gødvad. I mindre, sluttede områder, som f.eks. Sortenborg-området, Resendal eller Gødvad by, løb folk sammen på almindelige hverdagsaftener, i det daglige tøj – uden at forvente andet end en snak og en kop kaffe. Samværet var uformelt og dagligdags – og spørgsmålet om repræsentation og kommunikation af overskud var her ikke nærværende.

Denne form for 'sammenrend' var en vigtig samværsform, der indebar udveksling på lige vilkår. At drikke kaffe hos hinanden signalerede et sammenhold, i hvert fald på det minimumsplan, som naboskabet udgjorde.

Til disse tre former for måltid føjer sig naturligvis det daglige måltid – en situation hvori man kan aflæse dominansforhold inden for husholdet. Således er det nemt at finde eksempler på at konflikter, der ikke kan udspilles i det magtforhold, der er etableret mellem tyende og husbond, gennemføres i forbindelse med mad og måltider. Eksempelvis er det påfaldende, at hvor gårdmandsfamilien spiste adskilt fra tjenestefolkene – og måske endda fik bedre mad end disse – ja, det var ikke noget godt sted at være som tyende.

Samtidig udgjorde det daglige måltid det basale fundament for gruppefællesskabet. At dele det daglige måltid signalerede inklusion i det fællesskab, som husholdet udgjorde.

I det nævnte eksempler fra vort stipendieprojekt om mennesker, mentalitet og kultur i et midtjysk sogn er beskrevet skitser med udgangspunkt i måltidet som en struktur af fortættede, betydningsladede forhold og relationer. Denne struktur er særegen i sig selv og adlyder sine egne interne grammatiske former. Indenfor den antropologiske tradition anvender man betegnelsen »relationelt idiom« om sådanne centrale handlingsmønstre, hvor en kultur kommer til udtryk i koncentreret form.

»At betragte maddeling og måltidsritualer som et relationelt idiom er at spørge hvordan de forskellige relationsniveauer udtrykkes – rettigheder, forpligtelser, tillid, inkludering, ekskludering, hieraki, differen-

tiering – at spørge til selve formidlingens natur, og at spørge hvordan dette idiom er relateret til andre idiomer»¹

Selve betegnelsen »relationelt idiom« har vi hentet hos antropologen Esther Goody (1973), der i analysen af en ghanesisk stamme fandt frem til fire specifikke relationelle idiomer, der så at sige gennemspillede hele det sociale liv, kommunikations- og formidlingsformerne og den menneskelige interaktion i det pågældende samfund: 1) hilse- og ærbødighedsadfærden, 2) måltidet, 3) trolddommen og 4) de overnaturlige kræfter. Gennem en detaljeret beskrivelse og tolkning af disse centrale hverdagsfænomener opnåede Goody en forståelse af den kontekst som stammesamfundet udgjorde og betydningen, som lå i de menneskelige relationer.

Disse bemærkninger vil formodentlig ikke lyde som noget nyt og epokegørende for antropologer – måske snarere lidt banalt. Men for os som historikere tegnes der nye muligheder hermed. Som hovedpunkt for vores interesse med projektet ligger subjekterne i historien, deres omverdensforståelse, forestillingsverden og handlingsmønstre. Vi søger ligeledes at etablere et totalitetsperspektiv på Gødvads historie ca. 1840–1940, hvorfor vi kombinerer langeliniehistorie – udvikling/forandring i sognet over tid – med detaljerede, præcise snit i sognet på forskellige tidspunkter. Netop disse sidstnævnte synkrone analyser har givet os behov for inspiration og metodisk nytænkning fra antropologien. Vi har kort sagt haft behov for at udvikle en slags »historisk deltagerobservation« for at beskrive og forstå et ellers ret »tavst« og »fladt« sogn. Herved får vi nye indfaldsvinkler og begreber, der kan åbne sognet, eller rettere: det givne kildemateriale, som dels består af alle mulige former for skriftlige kilder og dels interviews med et stort antal Gødvad-boere.

Den antropologiske inspiration

I de foregående eksempler har vi antydningvis demonstreret hvordan vi i et historisk stu-

die kan hente inspiration fra antropologer til at fokusere på måltidet som er særligt udtryksfuldt fænomen med hensyn til såvel strukturering af sociale relationer, kultur, mentalitet og reproduktion heraf i hverdagen.

Den antropologiske inspiration bibringer os imidlertid ikke »kun« metoder og emner, men også – og måske mere overordnet – et andet perspektiv på studiet af kultur. Antropologerne studerer traditionelt fremmede kulturer, kulturer i andre verdensdele, andre samfundsformer, andre naturomgivelser, andre kontekster end de vestlige/amerikanske. Antropologen studerer først og fremmest dem der lever anderledes end hende selv.

Denne tradition kan sagtens føre på vildspor – de andre bliver sære, eksotiske, eller hvad der næsten kan være værre: ligesom os selv! Men den rummer også mere positivt en dimension af åbenhed, fordomsfrihed, ubeskrevet, som med gunstig virkning kan overføres til historikernes studie af fortiden – af andre tidsaldre.

Forskerens sensibilitet overfor det anderledes, det fremmedartede opøves og skærpes. Vi skal ikke vende os mod fortiden med en retrospektiv projektion – med udgangspunkt i noget vi mener at kende og dermed forstår – men tværtimod anskue fortiden som et ukendt land – en ukendt kultur. På tysk kaldes denne proces »Entfremdung« – at gøre bekendte ting fremmede og ukendte.²

Afstanden i tid er en afstand i kultur, uanset at vi beskæftiger os med vor egen umiddelbare fortid – med institutioner, livsformer, fænomener, som vi stadigvæk kan finde som levende elementer af vor egen kultur. Ifølge Hans Medick er det antropologernes feltarbejds-paradigme som kan bibringe os dette perspektiv:

»Feltarbejds-paradigmet tilbyder altså en nyttig – og nødvendig korrigerende af metoder indenfor human- og samfundsvidenskaberne, og særligt indenfor socialhistorien, hvor man for hurtigt fører det fremmede tilbage til noget kendt, hvadenten

1. Medick & Sabeen 1984 s. 15.

2. Medick 1984 s. 304–05.

dette sker gennem foregribelsen i systematisk-teoretiske konstruktioner og forklaringsansatser eller ved at postulere en ikke nærmere problematiseret hermeneutisk før-forståelse som forudsætning for forståelse overhovedet.³

Kirsten Hastrup begrunder afstanden teoretisk. Hun placerer kultur på et overordnet niveau i forhold til tid – studiet af andre tider er derfor først og fremmest et studie af andre kulturer. En erkendelse som måske kan falde historikere svær at håndtere grundet vores opmærksomhed overfor de diakrone linier – de kontinuerlige fænomener i historien.⁴

Desuden har vi hos antropologerne fundet en tilgang til kultur, som vi kan arbejde videre med i vores projekt som totalhistorisk analyse. Den amerikanske antropolog Clifford Geertz omtales ofte af kulturhistoriske forskere som *den* antropologiske inspiration og også vi har derfor kigget nærmere på hans kulturbegreb.

Kultur betragtes og analyseres her som kommunikation, som budskaber mennesker imellem. Budskaberne er ifølge Geertz en tolkning af erfaringer fra den virkelighed menneskene indgår i – en tolkning hvor individet fremstiller sig selv og en særlig opfattelse af omverdenen – for sig selv og for sine omgivelser.⁵ Geertz betegner kultur som et net af betydninger som menneskene spinder omkring sig selv, og som giver betydning til dagliglivets hændelser. Kultur fungerer dermed som en fælles – d.v.s. offentlig kontekst, indenfor hvilken man kan vælge sine handlinger, tolkninger, sprog, gestik m.v. Og hvor disse får eksistens – betydning – for andre. Der er ikke tale om en determinering af enkelthandlinger, men om et spillerum for valgmuligheder.⁶

Selve denne kommunikation foregår via forskellige former for udveksling, først og fremmest gennem sproget som det vigtigste

medium, men også gennem sociale handlinger, institutioner og materielle/fysiske udtryk (tøj, bolig, haver o.s.v.). Kommunikationen betjener sig af tegn. Det er gennem tegn vi meddeler os til hinanden og sådanne tegn kan tolkes. De indgår i og får deres betydning i et symbolsk univers, som er specifikt for en specifik kultur.

Vi får altså dels brug for en systematik som kan »ordne«/udskille de forskellige meddelelsesformer, som vi betjener os af, dels for metoder som kan anvendes i en tolkning af de forskellige symboler og derigennem aflæse meddelelserne i hverdagslivets kommunikation.

Geertz vælger selv at betragte kulturer som værende sammensat af »tekster«, hvor de enkelte kulturelle udtryk (de sociale handlinger) kan underkastes en hermeneutisk dybdetolkning i lighed med f.eks. et digt eller et drama. Det teoretiske udgangspunkt herfor er Paul Ricoeurs overvejelser om parallellen mellem tekst og social handling. Sociale handlinger besidder – som tekster – en vis autonomi i forhold til de socio-historiske betingelser, hvorunder de »produceres«. Handlingen kan igangsætte begivenheder uafhængigt af intentioner, den kan tolkes af ikke-tilstedeværende o.s.v. Handlingens betydning står tilbage, når handlingen selv er udspillet, og betydningen rækker derved ud over handlingen i tid og rum. Den kan derfor også aflæses som noget i sig selv, formidlet af en strukturalistisk analyse. Samtidig indeholder social handling på samme måde som tekster en reference, som muliggør en dybdetolkning, der bevæger sig ud over handlingens egen struktur og tilbage til den verden der afbilledes, d.v.s. til den kontekst, hvori handlingen udspillede sig.⁷

Målet for en sådan kulturanalyse er at sikre såvel forståelse som forklaring af handlingsmønstre. Tolkningen skal principielt foregå i et tæt samspil med den konkrete situation –

3. Medick 1984 s. 305.

4. Hastrup 1985b s. 323.

5. Geertz s. 448 ff.

6. Geertz 1973 s. 5–11.

7. Ricoeur 1981 s. 209 ff.

»det virkelige livs uformelle logik«, ligesom det er nærheden hertil, der afgør tolkningens forklaringsværdi, snarere end entydige, afsluttede forklaringer eller *rekonstruktionen* af et logisk sammenhængende univers.⁸

Med dette perspektiv kan Geertz i en berømt analyse behandle den balinesiske hane-kamp som en omfattende tematisering af balinesisk livserfaring. Hanekampens dramatiske forløb er ikke kun ritual, men en kollektiv tekst, hvori balineserne tolker deres erfaringer for hinanden og dermed fortæller hinanden om deres kultur. Antropologens opgave bliver så at aflæse denne tekst »over skulderen« på balineseren.⁹

Antropologernes praktiske studier foregår gennem deltager-observation, man lever sammen med sine »aktører«, og man iagttager dem mere distanceret som forsker/analytiker. Geertz fastholder denne dobbelthed i sin bestemmelse af den antropologiske praksis: *thick description*, hvor antropologen foretager en detaljeret og udtømmende beskrivelse af det studerede fænomen, samtidig med at betydningen af handlinger og tale tolkes.¹⁰

Geertz fremhæver at den antropologiske beskrivelse skal være aktørorienteret. Den skal foregå ud fra »the native's point of view«, hvor man rekonstruerer betydning, som den fremstår for de pågældende subjekter/individer. Forskeren foretager sin beskrivelse med udgangspunkt i erfaringsnære begreber, som f.eks. angst (fremfor fobi) og skaber sig derigennem en basis for at indgå i en dialog med de »indfødte«. Sagt på en anden måde, gælder det om at opnå »familiarity with the imaginative universe within which their acts are signs«.¹¹

Tolkningsprocessen forbliver hos Geertz ikke på det erfaringsnære niveau – i øjenhøjde med aktørerne, men indeholder også en mere

erfaringsfjern dimension, hvor forskeren når frem til dybereliggende betydninger, som ikke umiddelbart er tilgængelige fra »the native's point of view«.¹²

I den nyere antropologiske diskussion peges på den stadige, iboende sammenligning mellem kulturer, som må foregå for at en kultur overhovedet kan konstitueres. Sammenligning indebærer en overdrivelse af særtræk og en indirekte pointering af hvad de pågældende kulturer *ikke* er. En sådan underforstået sammenligning foregår nødvendigvis også i den antropologiske forskning mellem forskerens egen kultur og den udforskede og er overhovedet forudsætningen for at forstå en fremmed kultur.

»Tvær-kulturel diskurs« sammenfatter det meste af antropologiens væsen. Det er en diskurs med to objekter: »os selv« og »de andre«, der bliver materialiseret samtidigt. Da kulturer symbolsk trænger ind i hinanden, kan de ikke fuldstændig adskilles. I løbet af den tvær-kulturelle diskurs lykkes det derfor antropologien at fremstille eksplisit eksotiske befolkninger som implicit velkendte, samtidig med at eksplisit velkendte befolkninger fremstilles som implicit eksotiske.¹³

Antropologens hjemlige kultur må derfor erkendes som et direkte produktivt element i »overdrivelsesprocessen« – i den skærpelse som giver liv til den »anden« kultur.¹⁴

Thick description karakteriseres endvidere af Geertz som mikroskopisk: forskeren griber fat i »small facts« – afgrænsede, små og dagligdags situationer, som igennem en tolkning kan fungere som nøgler til større, måske ubevidste kulturelle sammenhænge og begrebsdefinitioner.¹⁵ Man kan således nærme sig ab-

8. Geertz 1973 s. 19 ff. Geertz tager direkte afstand fra strukturalismens »dechifring« af kulturelle systemer. Geertz 1973 s. 449.

9. Geertz 1973 s. 448 ff.

10. Geertz 1973 s. 6 ff.

11. Geertz 1973 s. 13 ff.

12. Geertz 1973 s. 23 og Geertz 1983 s. 57 f.

13. Hastrup 1985b s. 314.

14. Hastrup 1985b s. 313 ff.

15. Geertz 1973 s. 21 ff.

strakte spørgsmål som f.eks. menneskeopfattelse, men det er af afgørende betydning for Geertz at sådanne generaliseringer foretages indenfor en enkelt »case« og ikke på tværs af flere. Man udvikler sine begreber i forhold til én bestemt kultur, uden nødvendigvis at skulle anvende dem på andre kulturelle sammenhænge. Nye undersøgelser kræver efterprøvninger og tillempelser.

»Den almenhed, som den (analysen, v.a.) kan forsøge at opnå er et resultat af distinktionernes forfinelse, ikke af abstraktionernes rækkevidde.«¹⁶

For os at se en betoning af respekten for det historisk specifikke – for verdens mangfoldighed, ville Geertz selv kalde det – og en skepsis over for teoretisk determinisme. Tilbage står imidlertid stadigvæk spørgsmålet om hvordan vi etablerer en meningsfuld forbindelse mellem det unikke Gødvad og det generelle Danmarksbillede. Her bliver Geertz os svar skyldig, mens der er betydelig mere hjælp at hente hos de historisk-antropologiske forskere, som introduceres nedenfor.

Uanset at vi i vores udforskning af historiske miljøer er henvist til andre typer »informationer« og en anden praksis end antropologerne, forekommer Geertz' karakteristik af »thick description« dog at indeholde udbytterige perspektiver for studiet af historiske lokalsamfund. Samtidig illustreres hvordan vi som historikere kan lade os inspirere af den antropologiske forskning, og forsøgsvis integrere perspektiver og metoder herfra i vores egen forskningstradition. Vi er ikke interesseret i antropologien som leverandør af færdige teorier, modeller eller begrebsapparater, men netop i dens forfinede distinktioner, som eksempler på, hvordan man først analytisk kan splintre hverdagslivet, for dernæst at samle det igen i en forståelig og meningsgivende kultur. Også vi vil selvfølgelig foretage en konkret afprøvning og videre forfinelse af metoderne både i relation til et konkret materiale og i relation til vores samlede analytiske tilgang.

Antropologerne kan åbne op for nye fixpunkter – for andre systematikker i analysen af kultur, f.eks. måltidet, hilseformer, eller ritualer generelt, analyseret som en formidling og bearbejdning af hverdagserfaringer. Ligeledes det relationelle netværk, som mennesket er placeret i/placerer sig i, hvor selve struktureringen heraf sammen med de omgangsformer og adfærdsmønstre, som udspilles mennesker imellem betragtes som betydningsladede og fyldt med budskaber. Hvis man altså forstår at »læse« dem. Der har antropologerne givetvis meget at lære historikerne, hvis færdigheder på det punkt nok må siges at være elementære, ikke mindst fordi vi i vores faglighed traditionelt har været sporet ind på andre emneområder og problemformuleringer.

Vi tilhører selv en historikertradition, som har lagt vægt på at analysere sociale interesser og modsætninger, samt de handlingsmønstre og den forandring, som udspringer derfra. Vi forholder os kritisk til vore kilder, d.v.s. vi søger at nå frem til de formodede rationelle interesser og hensigter bag selvfremsstillingen i ord og handling. I den forstand kan vores behandling blive »reduktionistisk« i forhold til det univers, hvorfra de konkrete handlinger, den konkrete sprogbrug henter sin betydning. Historikerne er her nok tilbøjelige til at skræve hen over grøften, som en generende forhindring, i den evige jagt efter vand.

Orienteringen mod objektivt bestemte relationer fører os ofte frem til dikotomier, til en- eller to-dimensionelle skemaer, når vi analyserer mellem menneskelige relationer. Vi har derfor ikke umiddelbart blik for – eller interesse i – mangfoldigheden i struktureringen af de sociale relationer i en specifik hverdagsituation, og heller ikke for den udsagnskraft et sådant flerstrengt netværk kan rumme vedr. kultur og mentalitet. Det er således ikke nok at få øje på hverdagslivets historie, man må også (turde) tillægge hverdagens gentagne, trivielle aktiviteter *betydning* som kommunikation – som kulturel produktion og re-

16. Geertz 1973 s. 25.

produktion på basis af de fælles »grammatikker«.

Sociale relationer

Vi vil altså gerne inspireres, dog ikke ligefrem forføres (jvf. en bekymring som W. Roseberry fremfører), og fastholder derfor også vores ståsted, hvor vi hverken taber den historiske forandring eller den sociale konflikt af syne: Den traditionelle kritik af antropologien, som også kan fremføres mod eksempelvis tekst-analogien, som den anvendes hos Geertz.¹⁷

Det skal dog retfærdigvis nævnes, at den nyere antropologiske forskning udviser stor interesse for historien.¹⁸ Og samtidig har historikere også forsøgt at indarbejde de synkron antropologiske metoder i det historiske udviklingsperspektiv – og denne historisk antropologiske forskning ser for os ud til at muliggøre en forskning med det historiske subjekt, dets oplevelser, bevidsthed og mentalitet i centrum. En tendens som i de senere år har ligget i historieforskningens frontlinie.

Hvor Geertz sagde: »tekst«, siger den amerikanske historiker Rhys Isaac »teater«.¹⁹ Han ser det sociale liv – både i rutinerne og de mere opsigtsvækkende begivenheder – som en kompleksitet af *agéren*. De historiske situationer ses som et stykke drama, hvor ord, kulisser, kostumer, gestik og rekvisitter bærer budskaber, der uophørligt udveksles og fortolkes. Disse forskellige former for budskaber – som man også kunne kalde kommunikationen – opfatter Isaac som »action-statements«, altså handlinger, udtryk, tale, der kan beskrives og fortolkes:

»Den bunke af socio-dramatiske forholdsregler gennem hvilken den interaktive kommunikation kan opnåes – udtryk, ordre og i sidste instans tvang – bliver bekvemt udtrykt ved ordet dramaturgi. Det er

umiddelbart klart at enhver kultur og subkultur har sit eget særegne dramaturgiske udstyr, som består af »kulisser«, »rekvisitter«, »kostumer«, »roller«, »tekst-formulærer« og, skønt flygtige, så dog nok så vigtige, »måder« at handle og bevæge sig på (...) Teatermodellen tjener til at fremhæve de regler, der styrer så meget af den samfundsmæssige gøren og laden. De fælles betydningsslag som udfyldes – kulisserne, kostumerne, rollerne og adfærdsmønstrene tjener på samme tid som begrænsende foranstaltninger på aktørerne gennem hvilken en effektiv – ja ligefrem kraft- og tvangsbetonet kommunikation kan udføres.«²⁰

Situationerne, som Isaac finder i kilderne, er i sig selv små og ubetydelige, men kan beskrives og tolkes ord for ord, rekvisit for rekvisit, metafor for metafor o.s.v. Gennem opstillingen af en række scener viser Isaac den betydning, handlingsudsagnene udtrykker i forskellige sammenhænge eller »settings«.

Vægten kommer således først og fremmest til at ligge på social interaktion og kommunikationsprocessen inden for en bestemt kontekst eller referenceramme. Situationerne ændrer sig dynamisk og kontinuerligt med de menneskelige relationer og tale. Vigtigt bliver i denne sammenhæng beskrivelsen og tolkningen af metaforerne, som ikke nødvendigvis behøver at have samme betydning i forskellige situationer, ligesom handlingerne ikke har en én gang given betydning. Alt kommer an på til hvem, og i hvilken situation, der kommunikeres – hvilken kontekst situationen udspilles i. Dermed belyses ikke mindst dominans- og afhængighedsforhold, og hvordan disse ændres socialt over tid.

Kodeordene for Isaacs teatermodel er således sociale relationer og metaforer. En tæt beskrivelse og tolkning viser hvordan relationer og tale hele tiden ændres i forhold til »rollelisten«, »kulisserne« m.m., og igen virker tilbage på konteksten.

17. Se Rosenberry 1982 s. 1013 ff.

18. Se f.eks. Hastrup 1985, Sahlins 1985, Rosaldo 1980.

19. Isaac 1982.

20. Isaac 1982 s. 350–51.

Isaac er én af de historikere, der på inspirerende vis har brugt antropologiske metoder i det han kalder etnografisk historie. Andre kunne nævnes, og vi har valgt at koncentrere os om kredsen omkring de to historikere Hans Medick og David Sabeau, der har arbejdet sammen på Max Planck-Institut für Geschichte i Göttingen gennem flere år – ikke mindst med at organisere inspirerende og frugtbare møder mellem antropologi og historie.²¹

Analysen af udsagn, der kan pege på de sociale relationers tvetydige indhold er hovederindet for bogen »Interest and Emotion«,²² udgivet som et yderst konkret resultat af et møde mellem antropologer og historikere i Paris 1980. Bogen er en samling af mindre afhandlinger omkring tema'et familie og slægtskab, og som fixpunkter i analysen introducerer Medick og Sabeau to tilsyneladende modsatrettede forhold, nemlig *følelser* og materielle økonomiske *interesser*.

Begge begreber er socialt konstitueret: materielle interesser og forfølgelsen heraf er kun meningsfuld i forhold til andre mennesker og ligeså med følelserne, forstået således, at måden man udtrykker følelser på, kan ses som de sociale relationers »grammatik« eller symboliske system.

Med interesser og følelser peges på relationerne inden for en gruppe af mennesker i en bestemt kontekst – og det er vigtigt at holde sig for øje at interesser og følelser er blandet sammen på mange forskellige planer inden for gruppen – analysen af de sociale relationer kan aldrig være entydig. Interesser og følelser hænger sammen og betinger hinanden, og ligeledes gør talen om dem. Det er derfor også vigtigt at analysere sprog og metaforer, for at forstå den kode, som bruges, når man taler om bestemte forhold. En kode, der kan være bygget på underforståede meninger, fortættet med en deskriptiv symbolisme, der er svært forståelig for den udenforstående. Denne form for tale peger på et fællesskab inden for et tæt miljø, den er et resultat af og sym-

boliserer en fælles historie og baggrund. Og en analyse af de sociale relationer inden for et miljø, som vil tage hensyn til både interesser og følelser, må tolke på kommunikationens metaforiske elementer.

En central situation til formidling af relationerne mellem en gruppe mennesker er, som vi antydede i indledningen, måltidssituationen. En analyse af handlinger og udsagn i forbindelse med måltidet kan udskille centrale pointer omkring magt- og dominansforhold, kønsmæssige forskelle o.s.v. Hvad udsiger *kommunikationen* i forbindelse med et måltid om relationerne mellem de indblandede mennesker, og i videre forstand deres forhold til mennesker uden for gruppen: måltidet som relationelt idiom.

Medick og Sabeau tager i overvejelserne omkring måltidet udgangspunkt i det daglige måltid i familien og husholdet, men at man også ved at se på et mere *specielt måltid* kan udvikle et detaljeret og differentieret syn på det samfund, hvori det udspiller sig, viser antropologen Gerald Sider i sin analyse af »scoff«-skikken på Newfoundland.²³ Sider viser, hvordan de sociale relationer er gennemsyrede af konkurrenceforhold og konflikt, men også omsorg og fællesskab.

»Scoff'en« er i sig selv en tvetydig affære, for på den ene side er det et selskab, hvor et antal mennesker er sammen, har det rart, spiser god mad, drikker og synger viser – på den anden side er maden, der nydes til festen regulært stjålet fra andre medlemmer af det lille fiskersamfund.

Denne sammenblanding af konkurrence og sammenhold kan Sider føre tilbage til handelskapitalistiske forhold i forbindelse med fiskeriet i forrige århundrede. Handelsmanden, der var aftager af fiskerfamiliernes fangst, satte disse familier op imod hinanden, for det første gennem truck-systemet, hvor familierne aftog varer hos handelsmanden mod at aflevere hele fangsten til ham om efteråret. Handelsmanden måtte imidlertid regne med tab, fordi nogle fiskere ikke var så

21. Se Berdahl m.fl. 1982 og Medick & Sabeau 1984.

22. Medick & Sabeau 1984.

23. Sider 1984.

dygtige eller heldige som andre, og derfor ikke fik fanget nok til at dække regningen. Det tab, der opstod kunne handelsmanden kun inddrive ved at de dygtige fiskere ikke fik så meget for deres fangst, som de egentlig burde. For det andet tal-qual-systemet, hvor alle fangster blev lagt sammen og solgt til handelsmanden for en gennemsnitspris. Dette medførte et konkurrenceforhold, hvor man nøje sørgede for ikke at gøre mere ud af rensning og konservering af sin fangst end naboen, og holde øje med, at han ikke gjorde mindre end én selv.

Konkurrencesituationen ser Sider afspejlet i måltidsskikken, »scoff-en«, men understreger dog også fællesskabet som en forudsætning for, at skikken overhovedet kunne eksistere. Typisk er det nemlig, at det kun var fuldgyldige medlemmer af samfundet, der kunne deltage – og det samme forhold gjorde sig gældende i forbindelse med de specielle løgnehistorier mændene fortalte om, for og i diskussion med hinanden, og de ydmygelser og ubehageligheder, der hørte med, når man modtog gaver eller hjælp.

Practical jokes udført i sammenhæng med gavegivningen kan være ubehagelig for den, det går ud over, men samtidig undgås den afhængighed og de forpligtelser, der normalt forbindes med gavegivning, idet giveren som regel var anonym – eller måske rettere: kollektiv.

Sider ser således relationerne mellem mennesker, ritualer og hverdagsliv i en historisk sammenhæng. Skikken tolkes som en kritisk historisk erfaring formet af menneskenes egen sociale interaktion. Newfoundlandartiklen bliver en inciterende øvelse i historisk antropologi, som har meget at give til den fortsatte udforskning af historiske samfund og kultur.²⁴

Det talte ord

I 1985 udgav den amerikanske historiker David Warren Sabeen bogen »Power in the Blood«, et studie i Württemberg-regionens folkekultur fra 1500 til ca. 1600.

Bogen er blevet til på basis af 15 års studier i denne regions historie, koncentreret om landsbyen Neckarhausen. Sabeen har i en periode været tilknyttet Max Planck instituttet i Göttingen og har som allerede nævnt bl.a. arbejdet sammen med den tyske historiker Hans Medick. I »Power in the Blood« realiserer han på meget inspirerende vis et antropologisk-historisk projekt med en tydelig forbindelse til såvel Siders som Medicks overvejelser herom.²⁵

Når vi finder Sabeen inspirerende og en fyldig introduktion værdig, så skyldes det først og fremmest, at hans bog forekommer eksemplarisk med hensyn til integration af den antropologiske inspiration i en større historisk analyse. Han anvender et meget bredt, men ret traditionelt, skriftligt kildemateriale, med de huller, mangler, »fordrejninger«, tilfældigheder og uafklarede områder, som et sådant nu engang stiller forskeren overfor. Hans behandling af det er imidlertid ikke traditionelt historisk – men netop antropologisk inspireret.

I sit overordnede projekt,²⁶ beskæftiger Sabeen sig med en blanding af socialhistoriske og socialantropologiske emner: han analyserer regionens økonomiske forhold, politik, befolkningsudvikling, social kontrol o.l. på forskellige niveauer og har herunder lagt særlig vægt på at udforske slægts- og familieforhold.

I »Power in the Blood« bygger han så at sige oven på disse grundstudier, idet han bruger dem som afsæt til undersøgelser af mentalitet og kultur i regionens landsbyer. Samtidig får han så derigennem kastet lys og klarhed tilbage på sine forudgående forskningsresultater.

24. Desuden skal fra »Interest and Emotion« nævnes David Sabeans bidrag om Neckarhausen ca. 1800, hvor relationerne mellem svogrene var den centrale akse i familieforholdene, Sabeen 1984, og Hans Medicks om arbejde, selskabelighed og fritid i landsby-»spindestuerner« fra 15–1600-tallet og frem i 1800-tallet, Medick 1984b.

25. Medick 1984.

26. Se Sabeen 1976.

tater inden for grundstudierne, f.eks. af politiske forhold.

Sabean skaffer sig adgang til landsbykulturen gennem forskellige verdslige og religiøse retssager og indberetninger, der i hans fremstilling kommer til at udgøre en kæde af sager – af øvelser, som han kalder dem. Emnerne spænder fra nadver-konflikter i 1500-tallets slutning, over sager mod en paranoid præst, en profet og en 13-årig heks i 1600-tallet til en mordhistorie fra 1700-tallet. I hvert enkelt tilfælde tilvejebringer afhøringer, indberetninger o.l. en mængde konkrete oplysninger om landsbyens liv som et sprogligt materiale, som Sabean bringer til at berette om kultur og mentalitet på et dybere plan.

Man kan sige, at den social-antropologiske inspiration, som kom til udtryk i projektformuleringen fra 1976, her suppleres med en kultur-antropologisk dimension, hvor Sabean fokuserer på sprog og kommunikation i bred forstand og tolker disse som tegn. Han opsporer og analyserer metaforer og symboler i sprog og handling – i den sociale diskurs som den udspiller sig internt i landsbyen og mellem landsbyboerne og myndighederne. Desuden »etablerer« han en diskurs. Han inddrager teologiske, samtidige begrebsanvendelser som konfronteres med de lokale i diskussion. Her igennem afklares betydningsforskelle og -overensstemmelser.

Behandlingen af enkeltsagerne er detaljeret, mikroskopisk, aktørorienteret og søgende efter betydning. Altså øvelser i historisk deltagelseobservation. Enkeltsagerne er som nævnt vidt forskellige, ligesom også kildematerialet veksler fra sag til sag. Når de alligevel fremstår som led i en kæde, så skyldes det at de er bundet sammen af de 3 hovedkategorier: *herredømme*, *fællesskab*, *menneske*, der udgør den grundlæggende struktur i Sabeans analyse af Württemberg-regionen.²⁷ Historierne bidrager hver især med kød og blod til disse kategorier på de givne tidspunkter, således at det bliver muligt at se dem udvikle sig over tid. Generalisering/abstraktion inden for en

sag afprøves, justeres og forfines i den næste (som Geertz ville have sagt det).

Særlig vægt lægges på spørgsmålet om hvilke menneske-forestillinger, hvilke menneske-begreber, der kan udledes af diskursens symbolske univers. Via denne ledetråd føres vi ind i og ud af Württembergs landsbymiljøer og deres »mentaliteter« for til sidst at have fået en kommentar til menneske-begrebets *historiske* udvikling og forandring i perioden 1500–1800. Samt et forslag til hvordan historie og antropologi – det synkrone snit og den diakrone linie – kan fungere sammen og derved berige hinanden.

Kultur – diskurs

I sin udforskning af Württembergs folkekultur anvender Sabean et kulturbegreb, som forekommer umiddelbart besnærende – det er åbent, dynamisk og enkelt. Kultur bruges her om »en serie argumenter« – en diskurs blandt mennesker vedr. de almindelige fænomener i deres daglige liv. At være fælles om en kultur betyder at være fælles om de materielle og symbolske elementer, som indgår i denne dagliglivets diskurs. Man er altså ikke fælles om en idé, om normer og værdier, men om et særligt sæt af symboler, et særligt forråd, som kan sættes i bevægelse²⁸.

Kultur betragtes endvidere som et medium, hvor konflikter gennemspilles. Kultur er en kamp om betydning – om retten til at definere betydningsindholdet i en konkret situation. Kultur er dermed også en kamp om position. Man forsøger at udøve dominans, sætte sig til modværge eller erobre social magt gennem »betydning«. Dermed være også sagt, at der her ikke opereres med eet »native's point of view« men med flere. Betydningen i de symbolske udtryk er heller ikke een gang givet, men i en stadig udvikling og forandring. Kultur betegner en proces – ikke et produkt – og betydningsproduktionen foregår dagligt gennem hverdagens aktiviteter og den aktive argumentation mellem fæl-

27. Sabean 1985 s. 20 ff.

28. Sabean 1985 s. 94 ff og 29 f.

ler. Brugen af diskurs-begrebet forekommer os derfor at være en mere perspektivrig vej til nuancering og forståelse af (folke-)kulturen end Geertz' »tekst« og Isaacs »teater«.

Folkekulturen som diskurs udspiller sig ikke i et lukket rum, men er indfiltreret i en »større« struktur, med et konkret herredømme. Sabeans tilgang indfrier dermed et af de centrale krav som Medick har formuleret til kulturel tolkning:

»Kulturel tolkning, herunder de historiske subjekters tolkning af sig selv og af det fremmede, kan ikke adskilles fra det mennesker gør mod hinanden. Først og fremmest slet ikke fra det, der bliver gjort imod dem eller tvunget ned over dem.«²⁹

Sabean lægger vægt på herredømmets tilbud om at yde sine undersåtter juridisk og åndelig beskyttelse til gengæld for modbydelser i form af penge, produkter, soldater. Beskyttelsen indebærer – som udtrækket – indgreb i fællesskabet, fordi beskyttelsen defineres af herskeren, og herskerens konkrete behov. Samtidig sker der hermed også et forsøg på at definere undersåtternes behov og i videre forstand deres individualitet, deres menneskelighed. Dette er for Sabean den egentlige magtudøvelse, som ikke kun griber ind i fællesskabet, men også langt ind i konstitueringen af individet. Kultur og mentalitet må forstås ud fra dette samspil: herredømme – fællesskab som et dialektisk forhold i bestandig udvikling, afhængigt af herredømmets behov og afhængigt af fællesskabets evne til at sætte sig til modværge/gøre sig gældende i en given situation.³⁰

Med en sådan indfaldsvinkel til kultur og betydningsproduktion skærpes opmærksomheden over for de alternative »betydninger«, og over for – med Sabeans formulering – »the slight variations« som optræder i gennemspilningen af kulturelle temaer.³¹ Altså søger man afvigelse, diskontinuitet og alternativer frem for ensartethed, kontinuitet og samstem-

mighed. Man kan derigennem indkredse kampen om betydning og kampens kombatanter, og – ikke mindst – opfange de processer, hvor kultur skabes – hvor betydning bliver til. D.v.s. hvor struktureringen af den symbolske verden foregår, ikke kun som brud, men også gennem reproduktionens gradvise glidninger.

Metaforen

Studiet af folkekulturen bliver på denne måde ikke et studie af noget oprindeligt og sejt, heller ikke af noget sammensvejet – en folkelig autonom kultur, men derimod af en aktiv, konfliktfyldt, bevægelig diskurs med rod i hverdagens livsvilkår, gentagelser, trivialiteter, skænderier, forpligtelser og herredømmeudøvelse. Sabean studerer kultur som den kommunikerer gennem sproglige udtryk, sociale handlinger og relationelle netværk. Kommunikationen foregår via symbolske strukturer, d.v.s. via metaforer, og det er derfor igennem en tolkning af metaforer at Sabean får adgang til den grundlæggende logik bag handlingsmønstre og tale.

Nadveren er et eksempel på en sådan metafor, og en kort præsentation af nadverens betydning i en konkret sag kan forhåbentlig tjene som klagende illustration af Sabeans tolkningsmetode.

I visitationsprotokoller fra 1580'erne er Sabean gentagne gange stødt på indberetninger og klager over landsbyboere som nægter at deltage i nadveren eller fremsige den del af Fadervor, hvor man tilgiver sine fjender. Der er ikke tale om at disse mennesker afviser ritualet, religionen eller kirken. De ser sig blot ikke i stand til at gå til alters, fordi de ikke formår at tilgive deres fjender. Deres hjerter er oprørte, fordi de er involverede i konflikter, og at deltage i nadveren i en sådan foruroliget tilstand, var at udsætte sig selv for evig fortabelse.

Omvendt anvender kirken nadveren som et

29. Medick 1984 s. 312.

30. Sabean 1985 s. 24f.

31. Sabean 1985 s. 95.

åbent udtryk for at man individuelt, ensidigt tilgiver sine fjender. Konflikten bilægges her i personen, i hjertet, hvor man lader Gud sejre.

For begge parter repræsenterer nadvermåltidet fællesskabet. Man bekræfter sin placering inden for et menneskeligt fællesskab ved at deltage i ritualen. At nægte deltagelse er for kirken en synd, som burde straffes med udstødelse af fællesskabet – for landsbyboere er nægtelsen en åben demonstration af at der findes konflikter, enten inden for fællesskabet eller i forholdet til myndighederne. Tilgivelse er først mulig når striden er bilagt formelt. Derefter kan man tilgive sine fjender. Fjendskabet forsvinder dermed – eksisterer ikke som individuel erindring, og hjertet er igen beroliget og man kan derfor også igen deltage i nadveren.

Den disciplinerende funktion som nadvermåltidet har i kirkens definition, hvor man bøjer nakken og tilgiver modstanderen, som udmærket kunne være de verdslige eller kirkelige autoriteter, modarbejdes af landsbyboernes tolkning af nadverritualet. Ritualens betydning kommer her til at tjene landsbyboernes formål i opposition til kirkelige og verdslige myndigheder.³²

Hjertet er iflg. Sabeans en central kategori i denne diskurs, men igen betyder symbolet noget forskelligt. I kirkens betydningsdefinition er hjertet en kampplads mellem det gode og det onde. Konflikter bilægges ved at lade det gode sejre i hjertet, i individet selv. Landsbyboernes hjertes er ikke en sådan kampplads. Hjertet kan være foruroliget af konflikter, men konflikten er udvendig, og derfor skal den også bilægges udvendigt, d.v.s. juridisk gennem forlig. Først derefter er tilgivelse – fred i sjælen – mulig. Grundlæggende er der altså tale om forskellige opfattelser af individet.

I en mordundersøgelse fra 1700-tallet bestemmes »frygt« som et nøglebegreb i diskursen, og en nærmere undersøgelse af, hvorledes dette begreb anvendes af de implicerede parter, bliver en indgang til den lokale ud-

øvelse af magt og især oplevelsen heraf. »Frygt« er ligeså lidt som »hjerter« et teoretisk, sociologisk begreb, men derimod er erfaringsnær term, som fastholder et aktørorienteret perspektiv i tolkningen.

I definitionen af kultur som en argumentation, hvor der foregår en stadig kamp om betydning, sættes der endnu engang fokus på de sociale relationer, altså på forholdet mellem de personer og persongrupper, der deltager i diskursen, på deres indbyrdes netværk, på interesser og følelser. Sabeans aflæser netværket ved at foretage ikke blot en genealogisk, men også en betydningsmæssig rekonstruktion af de sociale relationer. Hvad forventer man sig implicit eller explicit fra sine blodsbeslægtede, fra de indgiftede, hvad betyder de forskellige betegnelser, man anvender om hinanden? Hvilke forpligtelser, fjendtligheder eller rettigheder indeholdes i de forskellige relationer?

Den måde hvorpå individet placerer sig mellem ven og fjende, mellem slægt og naboer, fortæller ikke blot om indholdet i en landsbykultur og et landsbyfællesskab, men også en særlig opfattelse af individet. Venskaber og fjendskaber svæver ikke frit, men er bundet til bestemte relationer, åbne personlige angreb eller skjult magi anvendes ikke i flæng, men igen mod hver sin gruppe af fæller. Følelser som had, misundelse eller loyalitet kan indtegnes på et socialt kort – i et socialt landskab med symbolske elementer.

Struktureringen af de sociale relationer i en given kontekst behandles altså som en strukturering af de menneskelige erkendelsesmåder, kræfter, handlingsmuligheder m.m., baseret på en opfattelse af mennesket som værende konstitueret af sin placering inden for en grundmasse (matrix) af sociale relationer.³³

Menneskebegrebet undergår dermed forandringer over tid, afhængigt af udviklingen i de sociale relationer, og d.v.s. i det historiske samspil fællesskab-herredømme, ligesom der heller ikke synkront betragtet behøver at være

32. Sabeans 1985, kap. 1 s. 37–61.

33. Sabeans 1985 s. 31 ff.

tale om et enstemmigt, entydigt »menneske«.³⁴

Når Sabean gennem sine minutiøse sprogligt-tolkende analyser kan få folkekulturen i tale om sådanne store spørgsmål, så skyldes det ikke mindst, at han i modsætning til traditionel historiker-praksis tager sine aktører på ordet. At han i første omgang accepterer deres billeder og lader sig føre ind i det lokale univers, hvor det bliver muligt at forstå dagligdagens hændelser, aktiviteter og sprogbrug som betydningsladede, og dermed kulturelt udtryksfulde budskaber.

Til gengæld kan den historiske tilgang til emnet i al beskedenhed få æren for at forandringsperspektivet er centralt til stede i analysen, og det er ikke kun når vi bevæger os i tid fra sag til sag. Også inde i hvert enkelt historie er der skabt plads til kulturel dynamik og processuel forandring, både gennem de teoretiske begreber (eks. diskurs), og gennem åbenheden over for den historiske kontekst – det historiske rum – som omgiver den lille historie.

Historisk antropologi – et nyt paradigme?

Historisk antropologi har i de senere år givet anledning til en del debat, f.eks. i USA (*Journal of Interdisciplinary History*), og i Vesttyskland, hvor polariseringen ikke står mellem antropologer og historikere, men mellem hverdagshistorie og den historiske socialvidenskab.³⁵ I Danmark har debatten kun glimtvis været nærværende,³⁶ hvilket måske kan ses som et resultat af dansk etnologi og folkemindevidenskabs tradition for og gode resultater med empiriske studier af (ikke

mindst) 17- og 18-tallets landalmues materielle og åndelige frembringelser.

Der er imidlertid også inden for dansk kulturhistorisk forskning god brug for debat og yderligere konkrete forsøg med historisk antropologi.³⁷ Men om historisk antropologi skal betegnes som et fag, eller en retning i sig selv, kan man nok stille spørgsmålstegn ved, for er det overhovedet muligt og ønskeligt at sammenbinde de to fag og skabe en symbiose?

Det er spørgsmål i den retning, vi vil overveje her i afslutningen.

I 1983 skrev den danske etnolog Palle Ove Christiansen et indlæg i *Fortid og Nutid*, som i undertitlen blev benævnt et »etnologisk argument«. Argumentationen vendte sig imod tanken om at sammensmelte historie og antropologi, og forsøg der var gjort i den retning.

POC mener at de to fags videnskabshistorie gør, at det er umuligt at sammenholde de faglige metoder og få noget fornuftigt ud af det. Thi historikerne mangler teoretiske overvejelser, er kun fokuseret ind på empirien og kilderne, mens antropologerne først og fremmest er interesseret i »problemet«.

Når en historiker således studerer en skik, en sædvane el.l. i en landsby, så er skikken først og fremmest interessant, fordi den er en indgang til lokalsamfundet som et socialt og kulturelt hele.

Antropologen derimod, siger POC, studerer ikke landsbyer, men studerer i landsbyer, fordi de »indeholder/repræsenterer nogle tilstrækkelige strukturfænomener som er nødvendige for at kunne udforske en bestemt problemstilling«.³⁸ En analyse af en skik i et lokalsamfund bliver således nærmere til en undersøgelse af skikkens forhold til samfundet,

34. Sabean fremhæver i denne forbindelse Clifford Geertz' pointering af det specifikke ved det vestlige menneske contra en mangfoldighed af menneskebegreber set i et verdensperspektiv. Men han kritiserer samtidig Geertz for at overse, at det europæiske »menneske« er blevet til i den historiske proces og at det aldrig – heller ikke på ét givet tidspunkt – deles af alle europæere, men netop er et dominerende menneskebegreb i en konkret-historisk situation. Sabean 1985 s. 35 og note 84 s. 208.

35. Lüdtke vs. Kocka, se Süßmuth 1984.

36. Ex. Harbsmeier 1981, Østergård 1982, Christiansen 1983, Horstbøll 1984.

37. Vi opfatter da også det nystartede tidsskrift »Culture and History (no 1, Kbh. 1987) som et forum, der vil bringe denne forskning frem i lyset.

38. Christiansen 1983 s. 11.

og ikke et forsøg på at sige noget specifikt om det lokalsamfund, man beskæftiger sig med. Analysen af skikken har til formål at teoretisere over generelle problemstillinger.

Problemet bliver derfor, set fra POC, at de to fag simpelthen er interesserede i noget forskelligt. Desuden er historikerne ubekendte med den teoretiske antropologiske diskussion, hvilket medfører at en eklektisk udvælgelse i de antropologiske metoder har nogle implikationer, som historikeren slet ikke overvejer, endsiges er klar over. Og det er nok i virkeligheden her, at POC's hovedargument ligger.

Antropologen John Adams er inde på nogle af de samme forhold i en artikel fra 1981. Ligesom POC mener Adams at historikerne misbruger de antropologiske opfattelser og løsriver dem fra deres sammenhænge. Hvis man bruger bestemte antropologiske metoder, må man også tage teoretisk stilling, og dermed udsætte sig for kritik og polemik fra andre antropologiske retninger.

»Historiefaget må reflektere mere over sine mål og de redskaber faget benytter for at realisere disse mål. For antropologerne synes den manglende teoretiske interesse blandt historikere stadigvæk påfaldende. Men det rummer heller ikke mange perspektiver at låne begreber fra en anden disciplin, hvis begreberne dernæst blot misbruges eller anvendes uden omtanke.«³⁹

Hvis historikerne, som Adams mener det er tilfældet, bevidstløst fortsætter med at fokusere på det unikke, hjælper det ikke at låne metoder og opfattelser fra antropologien, der, forankret i en bestemt teori har udviklet disse i f.m. omhyggelige undersøgelser af det jordnære – det som ikke afsætter sider i historiebøgerne.

Palle Ove Christiansen og Adams ser således kun farer ved at de to discipliner blandes sammen. Historikerne er tilfældige og kritik-

løse i deres udvælgelse af antropologiske metoder – og for at det skal kunne lykkes må historikerne på det nærmeste blive antropologer.

Bernard Cohn, der er professor i historie og antropologi, er af en anden mening. Han taler heller ikke om en symbiose af de to fag. Han ser derimod antropologien som en vigtig hjælpevidenskab for historikere, og omvendt.⁴⁰ Ved at inddrage antropologiske metoder får historikeren nuanceret sine udviklingsstudier.

Historikere har ofte udeladt forhold i analysen, som virkede irrationelle, eller som opfattedes som dække for politiske eller sociale konflikter. Men ved at vende sig mod antropologiske metoder, lærer historikeren at tænke anderledes, og stille andre spørgsmål:

»Historikerne tilskyndes til at stille spørgsmål til velkendte begivenheder som ellers er blevet overset, ikke så meget fordi disse volder hovedbrud som fordi de er blevet betragtet som uvæsentlige og i bedre hænder hos andre faglige discipliner.«⁴¹

Den amerikanske historiker Natalie Z. Davis ser dog, ligesom Cohn ikke nogen fare ved at historikerne undlader at forholde sig til hele den antropologiske teori og polemik, når de bruger antropologiske metoder. De antropologiske metoder er ikke universelle opskrifter, der skal følges, men forslag og komparationsmuligheder.

»Antropologiens indflydelse på mine egne historiske betragtninger har ligefrem været at bestyrke min opfattelse – ikke af en uforanderlig fortid men af en mangfoldighed af menneskelig erfaring«.

»Antropologi kan åbne nye muligheder, hjælpe os med at tage skyklapperne af og give os et nyt ståsted, hvorfra vi kan betragte fortiden og opdage det mærkværdige

39. Adams 1981 s. 264.

40. Cohn 1981 s. 242.

41. Davis 1981 s. 269.

og overraskende i det velkendte landskab, som de historiske tekster udgør.«⁴²

Nogenlunde på samme måde kan man se den svenske etnolog Orvar Löfgrens opfattelse af den historiske antropologi, eller kulturstudiet.⁴³ Han understreger vigtigheden af at undgå tendensen til at ville »rydde op i«/bringe orden i et kulturelt system og derved glemme eller overse modsigelserne, inkonsistensen og desintegrationen.⁴⁴ En tendens, der har kunnet iagttages hos antropologer – og som egentlig svarer til historikernes ønske om hele tiden at se rationalitet og bagtanke. Begge fag har lært/lærer fra semiotikken og symboltolkningen at nuancere billedet af et kulturelt systems historiske kontinuitet. I stedet for at se historiske institutioner og fænomener som bevægende sig uforandrede igennem historien, må man være opmærksom på den evt. forskellige betydning disse har haft i forskellige perioder og hos forskellige grupper af mennesker.⁴⁵

Som sådan taler Löfgren entydigt om, at antropologien og historien kan/skal samarbejde – ikke forstået som et nyt paradigme, men som gensidigt inspirerende tværfaglighed. Meget inspirerende tegner han en forskningsstrategisk skitse over »the blind spots«, der trænger til at blive inddraget i forskningen for at mangfoldigheden, kompleksiteten kan træde frem. Først og fremmest drejer det sig dog om at åbne øjnene, at overraske sig selv, og hertil supplerer de to fag hinanden og leverer vigtige tilskud til kulturforskningen. Peter Burke ender i en artikel om mentalitetshistorie⁴⁶ ligeledes op med at fremhæve vigtigheden af at inddrage metoder fra andre discipliner, uden at det nødvendigvis behøver at signalere et paradigmeskifte.

For os selv som historikere er det vel symptomatisk, at de forskere vi har trukket frem i de

foregående afsnit, først og fremmest er historikere, der har arbejdet med antropologiske synsvinkler. Baggrunden i ét fag har sin pris: vi ser bedst mulighederne fra vort eget ståsted. Nogle antropologer har derimod ikke kunnet se mulighederne eller har i hvert fald rejst spørgsmål ved det formålstjenlige i at historikere bevæger sig ind på »deres områder«. At også antropologerne nu arbejder med historisk perspektiv er dog evident og med til at flytte kulturstudiet i retning af den nuancerede forståelse, som også Löfgren taler for. Kirsten Hastrup taler ligefrem om et nyt antropologisk paradigme:

»På nuværende tidspunkt fremtræder antropologi som en sammenfattet vidensdisciplin, som er opnået ved at inddrage så mange metoder som der er antropologer. Indenfor det nye paradigme er der plads til at beskæftige sig med historie, der fremtræder nøjagtig ligeså antropologisk som enhver rapport fra et eksotisk sted i verden.«⁴⁷

Vi må dog (i hvert fald på nuværende tidspunkt) fastholde at det er historie vi laver, og ikke antropologi. Ud fra Palle Ove Christiansens pointering af, at antropologer studerer i samfund, og ikke studerer samfundet som sådan, bliver det klart, at vi først og fremmest er interesserede i antropologien som et middel til at nuancere og flertydigge vores forskning i et historisk lokalsamfund. Det er Gød-vad sogn, dets mennesker, deres hverdagsliv og forestillinger, vi er ude efter – og her er de metoder, tilgangsvinkler og synsmåder, vi har omtalt ovenfor af stor betydning.

Litteraturliste

Adams, John W. 1981. Consensus, Community and Exoticism, in: *Journal of Interdisciplinary History* XII:2, s. 253–265.

42. Davis 1981 s. 275. Se desuden Davis 1975.

43. Löfgren 1987.

44. Löfgren 1987 s. 13.

45. Löfgren 1987 s. 14.

46. Burke 1986 s. 125.

47. Hastrup 1985b s. 313.

- Burke, Peter 1986. Mentalitetshistoriens styrker og svagheder, i: *Den jyske Historiker* nr. 37: Det skrevne ord, Århus s. 116–128.
- Berdahl, Robert m. fl. 1982. *Klassen und Kultur*. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung. Fr.a.Main.
- Christiansen, Palle Ove 1983. Historie + Antropologi = historisk antropologi? Et etnologisk argument. I: *Fortid og Nutid*. XXX:1 Kbh. s. 1–18.
- Cohn, Bernard S. 1981. Toward a Rapprochement, i: *Journal of Interdisciplinary History* XII:2 s. 227–252.
- Davis, Natalie Z. 1975. *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Cal.
- 1981: The Possibilities of the Past, i: *Journal of Interdisciplinary History* XII:2 s. 267–275.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York.
- 1983: From the Native's point of view. On the nature of anthropological thinking, i: *Local Knowledge*, New York.
- Goody, Esther N. 1973. *Contexts of kinship*. An essay in the Family Sociology of the Gonja of Northern Ghana, Cambridge.
- Harbsmeier, Michael 1981: Historie og antropologi, eller udvikling og undertrykkelse, i: *Den jyske Historiker* Nr. 21: Ud og ind af historien, Århus s. 59–73.
- Hastrup, Kirsten 1985: *Culture and History in Medieval Iceland*, Oxford.
- 1985b: Anthropology and the Exaggeration of Culture, i: *Ethnos*, vol. 50: III–IV, Stockholm s. 313–324.
- Hastrup, Kirsten & Jan Ovesen 1985: *Etnografisk grundbog*, Kbh.
- Horstbøll, Henrik 1984: Kultur- og mentalitetshistorie: Konsensus- og konfliktteori? i: *Den jyske Historiker* nr. 29–30: Kultur, mentalitet, ideologi, Århus, s. 6–12.
- Isaac, Rhys 1982: *The Transformation of Virginia. 1740–1790*, Chapel Hill.
- Löfgren, Orvar 1987: Colonizing the Territory of Historical Anthropology, i: *Culture & History* nr. 1 Kbh. s. 7–30.
- Medick, Hans 1984: »Missionare im Ruderboot?«. Etnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an der Sozialgeschichte, i: *Geschichte und Gesellschaft* 10:3 s. 295–319.
- 1984b: Village spinning bees: sexual culture and free time among rural youth in early modern Germany, i: Medick/Sabean 1984 s. 317–339.
- Medick, Hans & David W. Sabean 1984: *Interest and Emotion*. Essays on the Study of Family and Kinship, Cambridge.
- 1984b: Interest and emotion in family and kinship studies: a critique of social history and anthropology, i: Medick/Sabean 1984 s. 9–27.
- Ricoeur, Paul 1981: The model of the text: meaningful action considered as a text, i: Ricoeur, Paul: *Hermeneutics and the human sciences*, ed. John B. Thompson. Cambridge s. 197–221.
- Rosaldo, Renato 1980: *Ilongot Headhunting 1883–1974*. Stanford, Cal.
- Roseberry, W. 1982: Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology, i: *Social Research* nr. 49 s. 1013 ff.
- Sabean, David Warren 1976: Verwandtschaft und Familie in einem Württembergischen Dorf 1500 bis 1870: einige methodische Überlegungen, i: Conze: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart.
- 1984: Young Bees in an empty hive: relations between brothers-in law in a South German Village around 1800, i: Medick/Sabean 1984.
- 1985: *Power in the Blood*. Popular Culture and Village Discourse in early modern Europe, Cambridge.
- Sahlins, Marshall 1985: *Islands of History*, Chicago.
- Sider, Gerald 1984: Family Fun in Starve Harbour: Custom, history and confrontation in village Newfoundland, i: Medick/Sabean 1984 s. 340–370.
- Süssmuth, Hans 1984: *Historische Anthropologie*. Der Mensch in der Geschichte, Göttingen.
- Østergård, Uffe 1982: Socialhistoriens mange sider, i: *Den jyske Historiker* nr. 23–24: Fra istid til nutid. Århus s. 183–198.